

زیباشناسی بنیادی در فلسفه هیدگر و حکمت دائویی

علی اصغر مصلح^۱، مرتضی گودرزی^{۲*}

۱- دانشیار دانشگاه علامه طباطبایی، تهران، ایران

m1313g@yahoo.com

۲- دانشجوی دکتری دانشگاه علامه طباطبایی، تهران، ایران

aamosleh@yahoo.com

چکیده

زیباشناسی دائویی مبتنی بر نیروی خلاقانه دائو است که منشأی پیشاوجودشناختی دارد. زمینه خاستگاهی خلاقیت که از دائو ناشی می‌شود، شالوده هنر را در تفکر دائویی تشکیل می‌دهد. معنابخشی در هنر و زبان در اندیشه دائویی با ادراک دائو و یگانگی با آن میسر است. هیدگر در آثار متأخرش در تحلیل خویش از زبان، تفکر و شعر، مسائل زیباشناختی ویژه‌ای را مورد توجه قرار می‌دهد و بر درونی بودن تعلق تفکر و شاعری به یکدیگر تأکید می‌کند. به علاوه، هیدگر دائو را تفکری شاعرانه می‌شناسد و بر آن است که وقتی تفکر شاعرانه رخ می‌نماید، وجود و اندیشه یکی و همان می‌شوند. در اندیشه دائویی، این همانی تفکر و شعر، عدم تمایزی زیباشناختی است که در ادبیات دائوییسم، هوان چن (Huan Chen) خوانده می‌شود. تا زمانی که شاعر خود را با حقیقت عینی چیزها کاملاً یکی نداند، خودآگاهی شاعرانه تحقق نمی‌یابد و این همانا تفکر شاعرانه با تجربه مقدم بر وجودشناسی است که هیدگر بدان دست یافته بود. این مقاله در پی پاسخ‌گویی به این پرسش است که حس استحسانی در اندیشه هیدگر چگونه و تا چه حدی با زیباشناسی دائویی قرابت دارد. به عبارت دیگر، با توجه به نمونه‌های آثار دائویی و اندیشه‌های هیدگر می‌توان مفاهیمی مانند یگانگی، توازن و انکشاف را از منظر زیباشناسی در این دو تفکر بررسی کرد. چه بسا واکاوی این پرسش بتواند به فهم نگرش زیباشناختی هیدگر در آثار متأخرش کمک کند.

کلیدواژگان: زیباشناسی، دائو، تفکر، شاعری، حقیقت.

* نویسنده مسئول

۱- مقدمه

هیدگر را با ویژگی زیباشناختی دائو مقایسه کند و در نگاهی تطبیقی مشترکات و افتراقات آنها را مورد کند و کاو قرار دهد. به نظر می‌رسد که این تطبیق حول مسئله تفکر و شاعری می‌تواند در مسیر شایسته خود قرار گیرد؛ از این رو رابطه اندیشه، زبان و شعر با ذکر مصادیقی در مکتب دائویسم و نمونه‌هایی در فلسفه هیدگر بررسی خواهد شد.

۲- فرضیه و شاخص تطبیق

نفوذ به بنیادهای هنری حیات که در اندیشه رخ می‌دهد، وجه زیباشناختی تفکر هیدگر و دائویسم را تشکیل می‌دهد. درک هنری هیدگر و دائویسم در بند زبان، دانش و روش عقلانی نیست. تنگناهای زبانی و مرزبندی‌های معرفتی و قلمروهای منطقی و ساختاری موانع درک بنیادهای هنر است. بنابراین هیدگر همانند فرزندانگانی دائویی بر فهم شهودی هنر که از تجربه مستقیم زیباشناختی حاصل می‌شود، تأکید دارد. شیوه تفکر هیدگری بر تجربه اصیل زندگی در درک دازاین از اگریستانس نهفته است که در پدیدارشناسی هستی و عدم قابل درک است. این نوع دریافت که همان انکشاف هستی است، در برخورد اول زیباشناسانه است؛ بدین معنا که به تعبیر هیدگر، اصالت هنری چیزها را آشکار می‌کند. این دریافت در مسیر هماهنگی طبیعی با دائو میسر است، که در نگاه دائویی هنگامی تحقق می‌یابد که بنیادهای تفکر غیرمتافیزیکی تجربه شوند. این چیزی نیست جز شهود دائویی. این شهود در شعر و نگارگری دائویی بدون استفاده از حس‌های ظاهری به نحو زیباشناسانه‌ای تجربه می‌شود. نمونه‌های چنین دریافت‌هایی در ادامه مقاله آمده است.

دائو در نگرش دائویستی به یک معنا اندام‌وار نیست که بتوان گفت الگو یا غایتی واحد فرایندهای آن را مشخص می‌کند؛ یک کل نیست، بلکه کل‌های بسیاری است. نظم آن عقلانی یا منطقی نیست، بلکه زیباشناسانه است؛ به این معنا که هیچ‌گونه الگوی متعالی نمی‌تواند موجود باشد که وجود یا اثربخشی آن نظم را تعیین کند. آن نظم پیامد جزئیاتی است که تمامیت اشیای موجود را تشکیل می‌دهد. نظم زیبایی‌شناسانه در وجودشناسی دائویستی، که ریشه در ذات هنر و درک بنیادهای هنری دارد، روش دیگری برای شناخت را پیش‌فرض می‌گیرد. موضوع چنین شناختی جزئیات بی‌همتایی هستند که بر حسب مفاهیم الگووار و تعریف‌کننده قاعده‌مندی‌ها و همگونی‌ها قابل بحث نیستند. آن‌ها را تنها می‌توان بر حسب تمایزهای جهان‌شناسانه‌ای مورد نظر قرار داد که بر جزئیت و خصوصیت هر مورد خاص استوارند. از سوی دیگر ماهیت هنر نزد هیدگر عبارت است از نمود یافتن حقیقت موجودات در اثر هنری (Heidegger, 1971: 35).

چیستی اثر هنری نیز تنها از ذات هنر دریافت می‌شود. جستار در ذات هنر نیز از پرسش بنیادین هیدگر درباره هستی برمی‌خیزد. پیش از بررسی مسئله زیباشناسی در اندیشه هیدگر، با توجه به نگرش تطبیقی در این نوشتار به تبیین جایگاه زیباشناسی در دائویسم و نقش دائو در آن خواهیم پرداخت. زیباشناسی دائویی به ابرازگری و ادراک دائو مربوط می‌شود. مسئله‌ای که در این بررسی باید سخت‌کانون توجه قرار گیرد، ارتباطی است که بین درک دائو و پرسش از هستی وجود دارد. این مقاله تلاش دارد تا با تحلیل این موضوع، حس استحسانی

نکته مهم این است که دائو، در عین حال، نه هستی است و نه نیستی؛ زیرا همزمان تجسم‌بخش و بیانگر هستی و نیستی است. دائو ورای تمایزات تضادهاست و درون خود، تمامیت آفرینش را حفظ می‌کند و بنابراین بر دوگانگی تفوق دارد. اگرچه دائو در همان حال، در همه چیز حضور دارد، و در آفرینش، به عنوان موجد طبیعی و خود به خودی ده هزار چیز، وجودی حلولی دارد، دائویسم خواهان بازگشت به فهمی از این سرآغاز درون‌ذاتی و خودانگیزی درون تمامی آفرینش است. لائوتزه بر آن است که کسی که دائوی تغییرناپذیر را می‌شناسد، بلندنظر است. او که بلندنظر است، بی‌تعصب است. بی‌تعصب جامعیت دارد. آنکه جامعیت دارد، بی‌کرانه است. با هماهنگ کردن خویشتن با راه «بزرگ»، فرد به «روشنگری» (enlightenment) می‌رسد که از طریق آن، کردارهای وی در جریان طبیعی و خودانگیخته قرار می‌گیرند. بر پایه فصل ۲۵ دائو ده‌جینگ «الگوی انسان زمین است. الگوی زمین، آسمان است. الگوی آسمان، دائو است و دائو خودانگیختگی است». ارتباط نزدیک میان دائو، وجود یگانه، زمین خاستگاهی خلاقیت، منشأ پیشاوجودشناختی، و نیروی خلاقانه‌ای که از آن ناشی می‌شود، شالوده‌ای را تشکیل می‌دهد که بر اساس آن هنر دائویی بنیاد نهاده می‌شود.

۴- درک دائو در زیباشناسی دائویی و انکشاف هستی در هیدگر

از آنجاکه با توجه به تعریف بنیادی هنر که برانگیزاننده حس استحسانی است، درک دائو اساس هنر دائویی است، بنابراین طبیعی است که تجربه دائو توسط هنرمند در اثر هنری متجلی می‌شود. این معنا

بنابراین شاخص تطبیق تفکر زیباشناسانه هیدگر و دریافت استحسانی دائویی در این پژوهش، «انکشاف» است. روشی نیز که در این تطبیق به کار گرفته شده، مبتنی بر تعریف هیدگر از هنر یعنی رجوع به ذات هنر و بنیادهای اصالت هنری است.

۳- زمینه زیباشناختی دائو

دائویسم بر خلاف مکتب کنفوسیوسی، منتقد اصول اخلاقی سختگیرانه بود؛ چندان علاقه‌ای به آموزش رسمی نداشت، و هیچ نسبت واقعی‌ای در حیات سیاسی نمی‌دید. اگر فلسفه کنفوسیوسی بر پایه لی (li) (رفتار براننده آیینی) و ژن (jen) (انسان‌دلی و خیرخواهی) مبتنی است، دائویسم بر مفهوم دائو (راه) متکی است. اگرچه متون دائویی دائو ده‌جینگ و جوانگزه دارای تفاوت‌هایی هستند، کانون اصلی همگرایی در اندیشه‌ورزی آنها اهمیتی است که برای دائو قائل‌اند.

دائو از نظر لغوی، «راه» ترجمه می‌شود. این اصطلاح اساساً به معنای خالی بودن یا فضای خالی فهمیده می‌شود که مطابق دائو ده‌جینگ بر هر صورت و ماده‌ای تقدم دارد: دائو، بی‌نام ازلی؛ چیزی کامل و بی‌شکل پیش از تولد آسمان و زمین، سرشار از آرامش و آسودگی! بی‌کرانگی! به‌تنهایی پایدار و بی‌هیچ تغییر! هر جایی گسترش‌یابنده، بدون بیم، «مادر گیتی». بنابراین دائو حاکی از نیروی بالقوه دربرگیرنده، پویا و خلاق است که همه چیز، هستی و موجودیت خود را از آن و در آن دارد (Dwyer, 2002: 331). در فصل چهل و دوم دائو ده‌جینگ می‌خوانیم: «دائو یک را پدید آورد. یک دو را، دو سه را پدید آورد؛ سه همه چیز را پدید آورد».

جانشین به حق نیچه در نقد ساختارهای متافیزیکی سستی در تفکر غربی، در بیشتر آثار متأخرش به تحلیل و نقادی ساختارهای مسئله‌دار در زبان غربی پرداخت و به ویژگی‌های بخش شعر توجه نشان داد.

کار هیدگر تلاشی است برای ارائه راه‌حل‌هایی برای مشکل نیهیلیسم که نیچه از آن به عنوان مسئله‌ای که بر حیات فکری مردمان قرن بیستم سیطره می‌یابد، یاد کرده بود. هیدگر تمایز نوعی میان خود «واقعی» استعلایی و خود مادی روزمره را رد می‌کند. او انسان‌ها را به صورتی تصور می‌کند که در عالم روزمره‌ای که در آن ساکن‌اند، فعالیتی کاملاً مادی دارند. نتیجه نگرانی‌های وی درباره ادراکی متغیر از انسان، مفهوم دازاین (وجود-آنجا)، یا وجود در عالم است (Kaufmann, 1956: 214).

هیدگر بر آن است که گزاره «انسان وجود دارد»، بدین معناست که انسان آن موجودی است که وجودش با ایستادن گشوده بر انکشاف هستی با وجود، و در وجود متمایز است. ماهیت اگزیستانسیال انسان دلیلی است بر آنکه چرا انسان می‌تواند باز نمود موجودات باشد و چرا می‌تواند از آنها آگاه باشد.

این اونتولوژی، رابطه ویژه‌ای میان انسان به عنوان «موجود» و «نیستی» جسمانی مشروط و پیشین وی ایجاد می‌کند. درون این عالم نیز، در عرصه اگزیستانس، که ورای آن هیچ چیز وجود ندارد، این ساختار اونتولوژیکی به امکان «خود» در کارها و انتخاب‌هایش اشاره دارد. «بودن-در-این-عالم» محدود به وجود فیزیکی نیست؛ بلکه به وجود روحی و عاطفی نیز اطلاق دارد. به طور خلاصه، ساختار اونتولوژیکی هیدگری به گونه‌ای «تهی بودن» یا «عدمیت»، ورای خود دازاین اشاره دارد. وی

مهم است که چون دائو اساساً بی‌شکل، پیشاوجودشناختی، نامتعیین و بدون صورت درک می‌شود، امور سلبی به نحوی ملاحظه می‌شوند که گویا به طور بسیار مؤثری حضور آن را در تنگنا قرار می‌دهند و ابراز می‌کنند، و اصل اساسی را بیان می‌کنند که بر پایه آن، اثر هنری بنیان می‌گیرد.

شعر دائویی وابستگی پیرو دائو را به مفهوم اصلی دائو نشان می‌دهد. شعر زیر توسط شاعر سده چهارم دائو چی‌ین (T'ao Chien) به طور ویژه گویای این امر است:

بنا کردن کلبه‌ای در عالم انسانی

به نحوی که سر و صدای اسب و درشکه شنیده نشود

این چگونه میسر است؟

هنگامی که اندیشه غنوده، جایگاهی آرام یافته

من گل‌های داوودی را از زیر بوته‌های پرچین جمع می‌کنم

و به آرامی به کوهستان جنوبی خیره می‌شوم

هوای کوهستان در هنگام غروب دل‌انگیز است

و پرندگان فوج‌فوج به آشیان باز می‌گردند

در همه این رخدادها معنایی واقعی نهفته است

با این حال وقتی می‌خواهم آن را بیان کنم، در وادی

بی‌کلامی گم می‌شوم. (Chung-Yuan, 2011: 218)

این شعر حضور دائو را به صورتی که در حیات روزمره توسط شاعر تجربه شده به خوبی باز می‌تاباند و بر اهمیت «بی‌کلامی» به عنوان یک ویژگی سلبی اساسی در فلسفه دائویی دلالت می‌کند. «معنای واقعی» (تجربه دائو در تمامی آفرینش) که توسط شاعر به صورتی شهودی درک می‌شود، با معنای انضمامی واژگان قابل بیان یا فهم نیست و در زبان نمی‌گنجد. نکته درخور توجه این است که هیدگر،

محیط قابل حصول است. بنابراین شخص انسانی، در نفس بالذات خود جدا و آزاد از محیط خود و «عالم» است. ساختار اونتولوژیکی دازاین که فرد انسانی را در وضعیت «بودن-در-این-عالم» قرار می‌دهد، چنین تمایزی را فرو می‌ریزد، و فرد انسانی را مستقیماً و کاملاً درون محیط و بخشی از محیطی که در آن ساکن است قرار می‌دهد. سخنان جوانگ زه، به صورت مشابهی انفکاک کلاسیک سوژه و ابژه را در دائویسم برطرف می‌کند. وی چنین می‌گوید:

آسمان و زمین و من با هم زندگی می‌کنیم، و همه چیز و من یکی هستیم. چون ما همگی یکی هستیم، چطور می‌توانیم واحد را توصیف کنیم؟ اگر واحد را توصیف کنیم، وصف ما و واحد دو می‌شوند. این آن است. آن نیز این است. وقتی این و آن به صورت متضادهایی نسبت به هم ملاحظه نشوند، این ذات دائو خوانده می‌شود» (Chuang,

tsu,; Ch 2, P 6)

مقایسه دیگر میان دو فلسفه می‌تواند در بحث «سودمندی» انجام شود. تفکر دائویی این نظر را رد می‌کند که سودمندی یک شیء ویژگی ذاتی آن است، و معنای کارکردی آن را در زمینه روابطی پیدا می‌کند که خود را در آن می‌یابد. توشیهیکو ایزوتسو، در صوفیسم و تائویسم می‌نویسد:

برای جوانگ زه چیزهایی مثل «ذوات»، به معنای هسته‌های وجودشناختی صلب و محکم وجود ندارد. جوانگ زه می‌نویسد: به همین سان، «چیزها» به واسطه موجودیتشان که با این یا آن نام خاص (تنها به خاطر یک آداب یا قرارداد اجتماعی) تعیین یافته‌اند، شکل می‌یابند (Izutsu, 1983: 360-364).

هیدگر نیز تقریباً چنین نظریه‌ای را مطرح می‌کند. رابرت آدی^۱ ویراستار فرهنگ فلسفی کمبریج در

می‌گوید: «دازاین به معنای پرتاب شدن در عدم است...»؛ و به علاوه، «دازاین انسانی تنها می‌تواند با پرتاب شدن به عدم با موجودات نسبتی پیدا کند. رفتن فراتر از آنچه هست، ذات دازاین است». پس، «حقیقت» اونتولوژیکی انسان، فهم رابطه آن با عدم اگزیستانس آینده‌اش و عدم گذشته‌اش است. این حقیقت از طریق خواست فعال وجود آن درون این عالم در فضای خالی اگزیستانس آینده‌اش ایجاد می‌شود (Dwyer, 2002: 335).

به نظر می‌رسد این نگرش شدیداً با مفهوم دائویی عدم، همخوانی دارد. دائو در تفکر دائویی به صورت «ناموجود ازلی... است که به سوی آن ژرفنا... آن مغاک بی‌انتهای پیش می‌رود». آن عدمی مطلق است، نه عدم در نسبت با وجود چیزی (Parkes, 1984: 354-355). دائویسم همچنین تصریح دارد که وجود از این عدم ناشی می‌شود: «هر چه هست، در هستی وجود دارد، و هستی در نیستی» (Dao De Jing: 40). به همین سان، هیدگر تأکید دارد که اگزیستانس انسانی در عدم آغاز می‌شود و به عدم بازمی‌گردد. از درک این حقیقت است که وجود می‌تواند در این عالم اگزیستانس یابد. با درک نبود فراسویی در اگزیستانس فرد به عنوان انسان، «حقیقت» وجود فرد می‌تواند تحقق یابد (Dwyer, 2002: 336).

به علاوه، ساختار دازاین، مسئله تمایز دکارتی میان سوژه و ابژه را حل می‌کند؛ تمایزی که با درک دائو در نزد پیرو دائو نیز حل شده است. در چالش شکاف مسلم بین واقعیت متافیزیکی و واقعیت مادی، آثار نیچه و هیدگر دوگانگی دکارتی نفس و جسم را رد می‌کنند. تفکر دکارتی، با فرض جدایی کامل نفس و جسم، بیانگر آن است که تصویری کاملاً عینی از واقعیت بیرونی از طریق به‌کارگیری قدرت ذهن بر

شرح مبسوطی مثال چکش را توضیح می‌دهد. چکش بر حسب جایگاهش در زمینه کلی کاربردی (آماده-در-دست بودن) مورد توجه قرار می‌گیرد. استفاده از چکش «به منظور» به هم پیوستن تخته‌ها «برای» ساختن یک قفسه کتاب است، که «به خاطر» بودن شخصی است که مطالعه می‌کند. به علاوه، وی می‌افزاید «بودن ابزار» (تعریف اونتولوژیکی آن) شامل ارتباط آن با ابزار و کاربرد واقعی آن درون زمینه کاربردی است. همبستگی واضحی میان این دو شیوه تفکر در این حیطه ویژه وجود دارد (Dwyer, 2002: 337).

۵- حس استحسانی در شعر و تفکر

هیدگر در آثار متأخرش، مسائل زیباشناختی خاصی را کانون توجه قرار داد، و این امر به گونه‌ای واضح‌تر در تحلیل وی از زبان، تفکر و شعر مطرح می‌شود. همچنین در همین جاست که می‌توان تأثیرات دائنویستی را مشاهده کرد. هیدگر در درس گفتار تفکر و شاعری می‌گوید: «تعلق تفکر و شاعری به همدیگر چنان درونی می‌نماید که هرزگاهی متفکر از رهگذر لحظه سُرایش گونه تفکرش، برمی‌کشد و اینکه شاعر از رهگذر قُربش به تفکر اساسی متفکران است که تازه شاعر است» (هیدگر، ۱۳۸۶: ۲۰). البته در اینجا در نظر هیدگر، رویکردی دوگانه نسبت به شعر در تاریخ تفکر یونان مطرح می‌شود. نخستین متفکران فلسفه غربی حس والای خود را در «سروده‌های آموزه‌ای» بیان کرده‌اند؛ همانند قطعه مشهوری از پارمنیدس که مورد توجه هیدگر قرار گرفته: «اندیشیدن همان اندیشه است که هست؛ زیرا نمی‌توانی بدون هستنده، که در آن بر زبان آمده است، اندیشیدن بیابی» (خراسانی، ۱۳۸۷: ۲۸۰). شعر در فلسفه پیشاسقراطی بهترین وسیله

برای عرضه کردن اندیشه‌هایی بوده است که خاستگاه آنها نیرویی فراتر از اندیشه‌های آدمی است؛ زیرا شعر را نوعی الهام از طرف خدایان می‌شمرده‌اند؛ اما هیدگر، شعر هولدرلین را در تقرب با تفکر شاعرانه (با درک شهودی دائنوی) می‌بیند و اشعار او را در راستای راه جدید تفکر می‌ستاید. هیدگر در این زمینه می‌گوید:

به عکس می‌دانیم که هولدرلین شاعر گستره دورپرداز و اندوخته غنی و تمامی فیوضات برین، حس والای خویش را به قُرب خاصشان به فلسفه مدیون است؛ به قُربی که آن را در این هیئت در هیچ جای دیگری نمی‌بینیم؛ بدان هنگام که شاعران یونان یعنی پیندار و سوفوکل را در نظر بیاوریم که هولدرلین با ایشان در محادثه‌ای هم‌اره زیسته بود» (هیدگر، ۱۳۸۶: ۲۰).

همان‌طور که می‌دانیم، بیشتر تلاش هیدگر بر واگشایی تمایز متافیزیکی معمول میان «بودن» و «شدن» در زبان و فلسفه بود. او معتقد بود که فلسفه به عنوان یک اقدام خطیر متافیزیکی به پایان رسیده، و بنابراین خواهان شیوه جدیدی از تفکر بود که فراتر از این تمایزات معمولی است. در وصول به این شیوه جدید تفکر، وی بر آن بود که باید از زبان به لحظه‌ای که زبان تولد می‌یابد، یک گام عقب نشست، به روشنی‌گاه (الثیا) که در آن «رویداد تخصیص» (event of Appropriation) رخ می‌دهد - به لحظه سکوت قبل از آنکه واژه تصور شود یا شنیده شود. این نوع تفکر از متافیزیک یک گام عقب برمی‌دارد و به ذات فعال متافیزیک رجعت می‌کند. در این فرایند نقادی زبان، خاستگاه زبان متافیزیکی، ایده و تفکر می‌توانند نقادی شوند، و می‌توان بر ساختارهای مسلم زبان که تمایزات بر خطای متافیزیک را

حقیقت می‌بخشد، که در آن «وجود» را با فراخوانی‌اش به طور یادآورنده در کلام خود پاس می‌دارد، و در کلمه کلام، مألوف می‌دارد و بدین‌گونه این وجود به علاوه در «زبان» کتمان می‌شود. این حقیقت یافتن یادآورنده وجود، حقیقت فلسفه است (هیدگر، ۱۳۸۶: ۳۳).

این‌همانی تفکر تأمل‌انگیز و شعر، چیزی است که دائوییست‌ها عدم تمایز یا هوان چن (huan chen) می‌نامیدند. بزرگ‌ترین دستاورد اندیشه شاعرانه، خود-آگاهی شاعر از این عدم تمایز زیباشناختی در لحظه مطلق است. شعر دائویی زیر بیانگر این اندیشه است:

هنگامی که ماه در فرازگاه قلب آسمان قرار می‌یابد
و نسیم سبکی آینه‌ای را همچون سطح دریاچه
نوازش می‌دهد
به راستی آن هنگام لحظه سرور ناب است
اما تنها معدودی از آن حال باخبرند

(Chung-Yuan, 2010: 306).

خلوص و شفاف، ثمرات اندیشه ژرف هستند و برای شاعران چینی، ارکان بنیادین اندیشه شاعرانه محسوب می‌شوند. هر چه تهذیب یافته‌تر باشند، شعری بهتر عرضه می‌کنند. با این وجود، تا زمانی که شاعر خود را با حقیقت عینی چیزها کاملاً یکی نداند، خود-آگاهی شاعرانه نمی‌تواند تحقق یابد. این یگانگی احساسی نفسانی، یا معنایی نمادین نیست. رفعت اندیشه شاعرانه بسی فراتر از آن است. لائوتزه در دائو ده جینگ چنین می‌گوید:

چون بر آن خیره شوی، چیزی برای نگرستن وجود ندارد

بی‌شکل نامیده شود.

بدان توجه کنی، چیزی شنیده نمی‌شود

همیشگی می‌کنند، غلبه یافت. این فرایند بازگشت به فرایند تأمل و درک دائو شباهت دارد و چونانگ یوان، پژوهشگر دائوییسم در دانشگاه هاوایی، «رویداد تخصیص» را با دائو برابر می‌گیرد.

به علاوه، به نظر می‌رسد که ایده بازگشت در تفکر هیدگر، به اصلی مشابه با دائو منتهی می‌شود. هیدگر خود از واژه دائو استفاده می‌کند تا روش جدید یا تفسیر زبانی را که از این فرایند بازگشت ناشی می‌شود، تبیین کند.

۶- تفکر شاعرانه - زبان وجود

هیدگر در «در راه زبان» (Unterwegs zur Sprache)، معنای دائو را در دائو ده جینگ چنین توضیح می‌دهد: واژه «راه» (Dao) احتمالاً واژه‌ای اصیل و کهن است که با ذهن تأمل‌گرای انسان سخن می‌گوید. «دائو» اندیشه شاعرانه لائوتزه است که به بیانی شایسته به معنای «راه» است (Heidegger, 1982: 92). بنابراین ما می‌دانیم که هیدگر دائو را به عنوان تفکری شاعرانه می‌شناسد. زمانی که تفکر شاعرانه رخ می‌نماید، وجود و اندیشه یکی و همان می‌شوند؛ چنان‌که هیدگر می‌گوید: «ما چه بسا ممکن است خود را برای تغییر مناسباتمان با واژگان اندکی مهیا کنیم. شاید این تجربه ما را به خود آرد: تمامی تفکر تأمل‌انگیز شاعرانه است و تمامی شعر نیز به نوبه خود نوعی اندیشه‌ورزی است» (Ibid, p. 136).

هیدگر تحقق فراخوانی وجود را سبب تفکر حقیقی می‌داند که در زبان و در شعر هم اختفا و هم ظهور دارد. وی در درس‌گفتاری در ۴۵-۱۹۴۴ چنین می‌گوید:

تفکر یک متفکر بدان هنگام حقیقی است که فراخوانی وجود، حقیقت یابد. تفکر، وجود را

همچون نوایی که از شکاف‌های جنگل‌های کوهستانی و تهیگاه‌های درختان عظیم‌الجثه جاری می‌شود، توصیف می‌گردد. موسیقی انسانی به صورت نوای فلوت‌های خیزران و نغمه‌نی‌ها به وصف کشیده می‌شود؛ اما درون این شکاف‌ها و وسایل موسیقی، موسیقی آسمان وجود دارد. انسان سرشار از جهل تنها می‌تواند موسیقی زمین و موسیقی انسان را بشنود؛ اما هنگامی که انسان گوهر دائو را تجربه کند، از سمفونی طبیعت باشکوه آسمان از طریق موسیقی زمین و موسیقی انسان بهره‌مند خواهد شد. زمانی یک استاد چان (Ch'an) در سده یازدهم چنین گفت: «تمام چیزهای عالم کنش‌وری‌های یک حقیقت ظریف هستند. چه کسی قابلیت دربرگیری این همه را دارد؟ فصول چهارگانه به توالی در پی هم می‌آیند. خورشید و ماه دائماً می‌درخشند». این استاد چان از چهار فصل و خورشید و ماه، موسیقی آسمان و زمین سکوت را می‌شنود (Chung-Yuan, 2010: 308).

بر پایه این فهم، واپسین چکامه در «تجربه تفکر» (Aus der Erfahrung Des Denkens) توسط هیدگر

را می‌توانیم بازخوانی کنیم:

جنگل‌ها می‌گسترند

رودها می‌خروشند

سنگ‌ها ایستادگی می‌کنند

مه پراکنده می‌شود

مرغزاران در انتظار

چشمه‌ها در فوران

بادها در وزش

و برکت برقرار (Heidegger, 1971: 14).

آنچه هیدگر در این شعر می‌بیند و می‌شنود، مطمئناً جنگل‌ها، رودها، باران، و باد عادی نیست. او «طنین سکوت» را می‌شنود. یا به بیان جوانگ زه، آن

بی‌صدا نامیده شود.

چون آن را در چنگ آوری، چیزی وجود ندارد که

بدان دست‌آویزی

همو غیر مادی نامیده شود.

نمی‌توانیم بدین سه طریق آن را بجویم

از این رو آنها در واحدی بهم آمیزند

نه در فرازگاه، روشنایی است

و نه در فرودگاه، تاریکی است

نادیدنی است، نتواند به هیچ نامی خوانده شود.

پس آنگاه دگر بار به عدم رجعت می‌کند

از این رو آن را صورت بی‌صورت می‌نامیم،

نقش بی‌نقش

(Dao De Jing: 14)

نیشیدا کیتارو^۲ فیلسوف برجسته مدرن ژاپن از

مدرسه کیوتو در پژوهش خیر^۳ می‌گوید: «تمنای

دیدن نقش بی‌نقش، و شنیدن صدای بی‌صدا، در بنیاد

فرهنگ شرقی نهفته است» (Chung-Yuan, 2010).

(308 فیلسوفان چینی درون نقش در جست‌وجوی

نقش نیستند، بلکه در پی آن‌اند تا بی‌نقش را در نقش

آشکار نمایند؛ زیرا در آنجا صدا در صدا ابراز

نمی‌شود، بلکه با کشف بی‌صدا در صدا، صوت الهام

می‌شود. بنابراین صدا وجود دارد تا بی‌صدایی را بیان

کند؛ و نقش برای اینکه بی‌نقشی را آشکار سازد. به

تعبیر هیدگر، «ندای جمع‌آورنده بی‌صدا، که با آن،

گفتن، مناسبات جهان را در مسیرش پیش می‌برد، این

ندا را طنین خاموشی می‌نامیم. آن؛ همان زبان وجود

است» (Heidegger, 1982: 108). این طنین خاموشی

است که ذهن انسان را می‌گشاید.

در آثار جوانگ زه، با تصویری از «ظهور

بی‌صدایی در صدا» برخورد می‌کنیم. موسیقی زمینی

2. Nishida Kitaro

3. An Inquiry into the Good

در دائو ده جینگ می‌خوانیم:

جوینده دانش هر روز چیزی به دست می‌آورد
پوینده دائو هر روز چیزی از کف می‌دهد (Dao)
De Jing: 48

بیشتر می‌خوانیم: «برگشت‌پذیری حرکت دائو است» (Dao De Jing: 40).

در بیان هیدگر این همان پای پس نهادن است. هیدگر به جای تثبیت وجود به مثابه بنیاد، عدم را به منزله خاستگاه تصور می‌کند، و وجود را ظهور آن می‌داند. وجود به لحاظ وجودشناختی با موجودات متفاوت است. وی از این تمایز، که همان چیزی است که باید درباره‌اش اندیشید، به آنچه تا کنون درباره‌اش اندیشه نشده حرکت می‌کند. آنچه هنوز مورد تفکر قرار نگرفته، عدم است. آنچه باید مورد تفکر قرار گیرد، وجود است. این فرایند، حرکتی است به سوی جلو در اندیشه که به واسطه گامی به عقب، از قلمرو متافیزیک به سوی قلمرو حقیقت که قبلاً انکشاف نیافته بود، تحقق می‌پذیرد. از طریق این باز-گشت، وجود مورد اندیشه قرار می‌گیرد؛ بدون آنکه موجود، ابژه تفکر قرار گیرد. این باز-گشت ما را از متافیزیک به خاستگاه اساسی که همانا عدم یا نا-هستی، یا وو (Wu) مطابق لائوزه است، منتقل می‌کند.

مطابق نظر هم هیدگر و هم دائوییست‌های چینی، این نیستی یا وو باید به صورت «یافته‌ای ناب» تجربه شود و نمی‌توان از طریق فرایندی عقلانی یا تفکری عینی بدان دست یافت که در این صورت تنها ذهنیت و عینیت را به دو قطب مجزا منفک می‌کند. تفکر عقلانی و عینی چیزی است که هیدگر آن را به عنوان اندیشه حسابگرانه توصیف می‌کند، که میان چیزهای مشاهده‌شده و انسان به عنوان مشاهده‌گر تمایز ایجاد

موسیقی آسمان در موسیقی زمین و انسان است که او می‌شنود. به علاوه، این شعر، این همانی تفکر شاعرانه با تجربه مقدم بر وجودشناسی را که هیدگر بدان دست یافت، نشان می‌دهد.

در جشن هشتادمین سالروز تولد هیدگر در بیست و ششم سپتامبر ۱۹۶۹ در فرایبورگ، پروفیسور کوچی تسوجی‌مورا،^۴ فیلسوف برجسته ژاپنی دانشگاه کیوتو و دانشجوی سابق هیدگر، شیدایی خویش از این شعر را با آنچه در باغ سنگی ریوانجی^۵ در کیوتو تجربه کرده بود، مقایسه کرد. بنابراین «هنگامی که به منبع این یگانگی می‌رسیم، عوالم شرق و غرب نیز یکی می‌شوند» (Chung-Yuan, 2010: 308).

۷- راه جدید تفکر هیدگر، اندیشه‌ورزی شاعرانه دائویی

هیدگر در وجود و زمان رویکرد جدیدی به تفکر را می‌گشاید که با رویکرد سنتی فلسفه غربی به تفکر متفاوت است. این رویکرد، دیگر تحلیلی عقلانی نیست. برای اینکه به نحو معناداری راه جدید هیدگر را کانون بحث قرار دهیم، دیگر نباید به شیوه مفهومی و بازنمودی بیندیشیم؛ وگرنه هیچ‌گاه قادر نخواهیم بود رویکرد جدید هیدگر به تفکر را بفهمیم. این راه جدید تفکر چیست؟ راه جدید تفکر، اندیشه‌ورزی شاعرانه یا دائو است. اندیشه‌ای بازگردنده به سرآغاز برای رسیدن به ورای «مفاهیم معمولی و سنتی»، و نیز به تعبیر گلن گری (Glen Grey)، پیرو برجسته هیدگر، «برای کسب بینش‌هایی حیرت‌انگیز در آنچه که تاکنون بدان اندیشیده نشده» (Ibid, p. 309).

4. Koichi Tsujimura
5. Ryoanji

می‌کند؛ اما آنچه هیدگر اندیشه تأمل‌گرا می‌نامد، «صورت دیگری از تفکر» است. این وجه دیگر تفکر، سرآغاز یگانگی انسان و عالم، یا سوژکتیویته و ابژکتیویته است. این راه همان عدم تمایز زیباشناختی یا دائو یا تفکر شاعرانه است، که شرحش گذشت.

چگونه می‌توان به این دائو، یا تفکر شاعرانه که با زمان پارامتری قابل سنجش نیست، و تنها در ذهن حاضر مطلق رخ می‌دهد، دست یافت؟ پاسخ این پرسش در اثر جوانگ زه یافته می‌شود:

این همانا آن و آن نیز همین این است... متعین نکردن این و آن به صورت متعارض، همان ذات دائو است... ایجاب و نفی به وجهی همسان در وجود لایتناهی در هم می‌آمیزند. بنابراین فرزانه همه تمایزات را نادیده می‌گیرد و همه چیز را در پرتو روشنایی می‌بیند (Chung-Yuan, 2010: 310).

در دیالکتیک دائویی، هیچ لحظه رفیعی نسبت به آرمان یک مطلق عقلانی فراگیر وجود ندارد؛ بلکه گام فزون‌تری وجود دارد که نیشیدا آن را خود-عینیت تناقضات می‌نامد. در خود-عینیت تناقضات، تضادهای هستی و نیستی، فراز و نشیب از طریق خودشان و نه از طریق هیچ ترکیب والاتری شناخته می‌شوند. این حقیقت در بیانات هیدگر در عینیت و غیریت نیز دیده می‌شود: «از مبانی حکم درباره عینیت تا اصلی در جستار منشأ ضروری عینیت، تفکر دستخوش یک گشتار است» (Heidegger, 1969: 40).

آنچه هیدگر مدعی است، همان چیزی است که متفکران چینی در نظر داشتند؛ چه آنکه بر آن بودند که تمامیت عینیت فاعل شناسا و مورد شناخت نمی‌تواند با تفکر انتزاعی یا محاسبه‌گر اندیشیده شود. توصیف شایسته‌ای از این امر را در توسعه تفکر چینی در جست‌وجوی نوکفوسیوسی‌ها به دنبال

عینیت واقعی میان انسان و عالم می‌یابیم. نیشیدا می‌گوید: «تجربه خالص، مترادف تجربه مستقیم است. هنگامی که شخصی حالت هوشیاری خود را مستقیماً تجربه می‌کند، هنوز نه سوژه‌ای وجود دارد و نه ابژه‌ای، و معرفت و ابژه آن کاملاً یکی هستند». این یگانگی سوژه و ابژه، خود-عینیت تناقضاتی است که بدون افزودن کمترین تفکر یا تأمل حاصل می‌شود؛ همانطور که نیشیدا می‌گوید: «حضور تجربه ناب آن حضور عقلانی نیست که زمانی که فرد درباره آن می‌اندیشد، دیگر حاضر نیست» (Chung-Yuan, 2010: 308).

از نظر هیدگر، رویداد از آن خودکننده^۶ یا به تعبیری تصاحب^۷ «تعلق با هم» انسان و وجود است، که با دور شدن از تفکر باز نمودی به دست می‌آید. بنابراین در هستی و زمان می‌گوید:

انسان فکور، جوهره ثابت و استوار انکشاف و ناپوشیدگی را کاملاً تجربه و لمس می‌کند. تعبیر و اصطلاح «جوهره ثابت و استوار انکشاف» به چه معناست؟ این اصطلاح به معنای خود انکشاف و ناپوشیدگی در آن چیزی است که بیشترین ارتباط و تعلق را به او دارد. به معنای فضای آرام و ساکتی است که در خودش هر چیزی را که افاضه‌گر ناپوشیدگی و انکشاف است جمع‌آوری کرده تا با آن آغاز کند. آن، گشایش آن چیزی است که باز و گشوده است (هیدگر، ۱۳۸۴: ۳۵).

این انکشاف بنیاد یافته، خود به عنوان گشودگی اندیشیده می‌شود. در شرق می‌گوییم که مطالعه دائو بر حیرت بیداری و هوشیاری استوار است. با این فهم از تفکر به عنوان گشودگی و حیرت بیداری در

6. Ereignis

7. Appropriation

جایگاه او را در این جهان محکم می‌کنند؛ مثلاً تجربه «اضطراب»^۸ به عنوان تجربه «نیستی» و بنابراین تجربه «هستی». هیدگر اغلب بر آن بوده که «تجربه» باید مفهومی بسیار فراگیرتر داشته باشد و تنها نباید به عنوان تجربه ابژه توسط سوژه ملاحظه شود. تجربه در واقع شکل تفکر است (Burik, 2009: 45).

رویکرد میان‌فرهنگی این تفکر متفاوت، کاملاً آشکار است. هیدگر در موارد متعددی به اهمیت راه‌های دیگر تفکر اشاره می‌کند و بر آن است که هیچ راهی از راه دیگر برتر نیست. در آثار هیدگر رابطه‌های بسیاری با عرفان می‌توان یافت؛ اما باید بر این امر تأکید داشت که هیدگر کاری عرفانی را در نظر نداشته؛ زیرا وی عرفان را تلاشی برای گریز از عالم متناهی می‌پنداشت، و همین عالم متناهی است که پایگاه نهایی ماست. بدین ترتیب می‌توان گفت به تعبیر استیون بریک، هیدگر «عرفان بعد از مرگ خدا» را ایجاد کرده است. هدف تأثیرات عرفانی در کارهای او رهایی ما از این دنیا و نیل به سعادت نیست، بلکه نگرستن عالم به وجه واقعی است؛ اما با برخورداری از معنایی گسترده‌تر از آنچه علم و عقلانیت از آن جانبداری می‌کند. به تعبیری میان‌فرهنگی، فلسفه غربی باید از تعصب خود بر حقیقت علمی و تظاهر به عینیت آزاد شود، و باید بپذیرد که حتی در جهان متناهی ما، معنا نمی‌تواند به معنای علمی فروکاسته شود (Ibid).

۹- نتیجه‌گیری

– بن‌مایه هنر دائویی منشأی پیشاوجودشناختی دارد که مبتنی بر درک دائو است؛ دائویی که قیام حضوری در همه موجودات دارد و حس استحسانی

دائو، می‌توانیم ذات فلسفه دائویی و راه جدید تفکر هیدگر را بهتر درک کنیم.

بنابراین می‌توانیم بگوییم که پژوهش فلسفه دائویی در آمیزه‌ای با راه جدید تفکر هیدگر، می‌تواند ما را قادر سازد تا میان عوالم فلسفی شرق و غرب پیوندی شایسته بیابیم.

۸- تفکر اصیل زیباشناختی

تفکر «شاعرانه» یا «زیباشناختی» نباید با تفکر درباره هنر یا شعر اشتباه شود؛ بلکه در عین حال، شیوه‌ای از تفکر است که می‌کوشد ما را به دنیایی که در آن زندگی می‌کنیم، نزدیک‌تر کند. این تفکر شاعرانه در گرو «انکشاف» است که ما را با بنیادهای حیات و اگزیستانس خود آشنا می‌سازد. این شیوه تفکر، اصیل‌تر و به حقیقت نزدیک‌تر است. در نظر هیدگر، حقیقت نامستوری است و این شیوه تفکر می‌کوشد تا عالم را به گونه‌ای درک کند که به صورتی مستقیم‌تر و اصیل‌تر از باور متافیزیکی و علمی ما، خود را آشکار سازد. این بستگی به ما دارد که بتوانیم این آشکارگی را نیوشا باشیم یا نه؛ اینکه آیا آماده هستیم و تمایل داریم که رفتارهای خویش را تغییر دهیم یا نه. هیدگر خود رغبتی ندارد که بگوید این نوع دیگر تفکر در واقع از چه تشکیل شده است. تمام خواست او این است که ما را برای رابطه‌ای متفاوت با جهان آماده کند. برای فهم این اندیشه‌ها راه‌های متفاوتی وجود دارد. با این حال، به نظر می‌رسد هیدگر به راهی تجربی‌تر اشاره دارد که هدف آن، ایجاد اتحادی دوباره میان ما و معنای ژرف‌تر (یا نسبتاً متفاوت) جهان است و چه‌بسا این یکی از علل توجه هیدگر به شرق بوده باشد. از نظر هیدگر تجربه‌های بنیادی انسان، تجربه‌هایی هستند که

- 4- Burik, Steven (2009), *The End of Comparative Philosophy and the Task of Comparative Thinking*, edited by Roger T. Ames, State University of New York.
- 5- Chung-Yuan, Chang, *Taoist Philosophy and Heidegger's Poetic Thinking*, Department of Philosophy, University of Hawaii.
- 6- Chung-Yuan, Chang (2011), *Creativity and Taoism*, London: Singing Dragon Publishers.
- 7- Chuang Tzu (1986), *The Complete works of Chuang Tzu*, Translated by Burton Watson, Columbia University Press. New York.
- 8- Dwyer, Alice (2002), *Heideggerian Aesthetics, East and West: Can the centre hold?*, Colette Rayment and Mark Levon Byrne (eds.). Seeking the Centre: 2001 Australian International Religion, Literature and the Arts Conference Proceedings. Sydney: RLA Press.
- 9- Heidegger, Martin (1969), *Identity and Difference*, University of California, Harper & Row.
- 10- _____ (1971), *Poetry, Language, Thought*, Translations and Introduction by Albert Hofstadter,
- 11- New York: Harper & Row.
- 12- _____ (1982), *On the Way to Language*, Translated by Peter D. Hertz, Harper & Row Publishers, New York.
- 13- Izutsu, Toshihiko (1983), *Sufism and Taoism*. Iwanami Shoten Publishers, Tokyo.
- 14- Kaufmann, Walter (1956), *Existentialism From Dostoevsky to Sartre*, MERIDIAN BOOKS, INC. New York.
- 15- Lao Zi, *Dao De Jing, Complete Version, A corpus of 50 proofed translations of 老子道德經*, www.sanmayce.com; 671/671.
- 16- Parkes, Graham (1984), 'Intimations of Taoist thought in early Heidegger', *Journal of Chinese Philosophy*, Vol. 11, No. 4, December.

در هیدگر نیز در ذات هنر، حقیقت، و به طور کلی در پرسش از هستی نهفته است؛

- تجربه داتو با معنای انضمامی واژگان قابل بیان و فهم نیست و زیباشناسی دائویی همانند حس استحسانی هیدگر به صورتی درونی و شهودی درک می شود و در قالب مفاهیم نمی تواند عرضه گردد؛

- عدم تمایز زیباشناختی در دائویسیم در خودآگاهی شاعرانه تحقق می یابد که تنها از طریق یگانگی شاعر با حقیقت عینی چیزها امکان پذیر است؛ این تعبیر در نظر هیدگر همان نیوشایی نسبت به زبان وجود است؛

- ارتباط نزدیک تفکر و شعر، وجه مشترک زیباشناختی در هیدگر و اندیشه دائویی است. هیدگر داتو را به عنوان تفکری شاعرانه می شناسد و فراخوانی وجود را دلیل تفکر حقیقی می داند که به هر دو وجه اختفا و انکشاف در شعر موجود است؛

- راه جدید تفکر هیدگر که واکنشی نسبت به متافیزیک سنتی غرب است، با همخوانی درون مایه های زیباشناختی دائویی، می تواند پیوندی شایسته میان تفکر شرق و غرب برقرار کند.

منابع

- ۱- خراسانی، شرف الدین (۱۳۸۷)، *نخستین فیلسوفان یونان*، تهران، انتشارات علمی و فرهنگی.
- ۲- هیدگر، مارتین (۱۳۸۴)، *پایان فلسفه و وظیفه تفکر*، ترجمه محمدرضا اسدی، تهران، اندیشه امروز.
- ۳- _____ (۱۳۸۶)، *تفکر و شاعری*، ترجمه منوچهر اسدی، آبادان، پرسش.